Dott. GIULIANO PISANI

LA SACRA FAME DELL'ORO NELLA DIVINA COMMEDIA

LUCCA
TIPOGRAFIA, LIB. E CART. BARONI
1906

Dott. GIULIANO PISANI

LA SACRA FAME DELL'ORO NELLA DIVINA COMMEDIA

LUCCA
TIPOGRAFIA, LIB. E CART. BARONI
1906

I. Uno dei luoghi della divina Commedia, che hanno dato occasione a non solo varie, ma del tutto opposte interpretazioni, è senza dubbio quello del Purg. XXII, 40-41:

> Perchè non reggi tu, o sacra fame
> Dell'oro, l'appetito de' mortali?

Lo Scartazzini le riduce a quattro e preferisce tra esse l'ultima, che cita: « Per che distorte vie, per che malvagità non conduci e guidi tu, o esecranda fame dell'oro, l'appetito dei mortali? » È la vecchia interpretazione del Biagioli, del Tommaseo e d'altri. Collo Scartazzini è in questo d'accordo il Casini: Dante non poteva non capire il passo di Virgilio.

Il Torraca invece, per citare il più recente e autorevole commentatore, preferisce l'interpretazione di Francesco da Buti: « perchè non reggi, o santo desiderio (sicchè non passi negli estremi, chè altramente non è santo, anzi è maledetto e vizioso) dell'oro la volontà degli uomini? » Anche lo Sche-

rillo, nella *Lectura Dantis* di Milano, del 1903, ammette come preferibile l'interpretazione del da Buti; ma nessuno, che io sappia, ha dato le prove di questa interpretazione, che a me pare sostanzialmente la vera; e non sarà inutile fornirle, precisando inoltre il senso del passo, più di quello che si sia fatto finora.

Converrà pertanto dimostrare che Dante non ha inteso tradurre Virgilio, nè poteva a proposito tradurlo fedelmente; che anzi l'ha tratto a sua sentenza, esprimendo un principio morale e riferendosi colle parole *sacra fame dell' oro* ad una determinata virtù (1).

***

II. Al principio del III libro dell' Eneide (vv. 13-68), Virgilio narra che Enea, per raccogliere frondi e ramoscelli da spargere sulle are, in un sacrifizio solenne, s'avvicina a un cespuglio di corniolo e di mirto; ma nell' atto di svellere le bacchette, ode una voce di pianto venire di sotterra: è la voce di Polidoro, figlio di Priamo, mandato alla reggia di Polinestore tracio, il quale, per maledetta sete dell' oro, violando ogni legge, aveva ucciso il giovine ospite.

. . . . . *Quid non mortalia pectora cogis,*
Auri sacra fames? (vv. 55-56), esclama il poeta: « A che non spingi i petti mortali, o esecranda fame dell' oro? » Virgilio dunque maledice l' avarizia, sete o fame di danaro, come causa d'ogni più grave scelleratezza.

(1) Questa memoria è l' ampliamento d' un quesito presentato alla facoltà letteraria di Pisa, per la mia laurea in lettere, il decembre del 1903.

Un altro luogo dell' Eneide (I, 343-365), rammentato pure da Dante (Purg. XX, 103), è connesso intimamente col primo: Sicheo, marito di Didone, viene ucciso a tradimento dal cognato Pigmalione per la medesima causa. Ma l'avarizia di costui rimane delusa: Didone, prima di fuggire l'empio fratello, avvisata, scopre i tesori dal tiranno male acquistati, ne carica le navi e salpa.

....portantur avari
Pygmalionis opes pelago; dux femina facti.
(ivi, 363-64).

Ambedue i passi riguardano l'avarizia e si distinguono solo in questo, che il primo maledice un tal vizio, il secondo no; il primo fa inorridire degli effetti, il secondo esprime anche lo scherno dell' avaro, sia colla parola *caecus*, sia coll' aggiunta *dux femina facti.*

***

III. Ora Dante (ed è questo un primo punto da stabilire) ha inteso a dovere le due narrazioni, citandole come esempi di uomini, spinti a male operare dalla *voglia ghiotta dell' oro* (Purg. XX, 103-15). Non può dunque supporsi che egli non comprendesse il testo virgiliano, come dice il Venturi: se egli lo ha tolto ad altri sensi, è dipeso da altre ragioni e specialmente dal contesto.

I canti infatti XIX-XXIII del Purgatorio trattano, in gran parte, dell'avarizia e della prodigalità, con uno sfoggio di reminiscenze classiche e storiche, maggiore che in altri luoghi del poema. Il XIX canto, dopo la visione della femmina *scialba, guercia e storpia,* parla delle anime che sono punite per l'avarizia,

mostrando gli effetti di tal vizio, che spenge *l'amore a ciascun bene.* Il XX ne parla più distesamente cogli esempi di tutti quelli, che se ne sono resi colpevoli, o che sono stati benemeriti per la virtù opposta, antichi e moderni. Il XXI è una digressione, ma prepara lo svolgimento del XXII, il quale chiude la serie dei canti sull' avarizia coll' esempio d'un prodigo, di Stazio poeta, che si fa cristiano, grazie a Virgilio. Ora Stazio afferma che troppo fu lontano da quell'eccesso, e che si trovava là nel quinto girone, per il contrario o *dismisura* dell' avarizia, cioè per la prodigalità; anzi, sarebbe all' inferno, se non avesse tolto i suoi desideri dalle cose terrene, per avere inteso il verso di lui « *Quid non mortalia* etc. » nel senso, che si poteva peccare anche per troppo spendere: quindi Virgilio, prima lo guidò all' arte, poi lo drizzò al bene, finalmente lo fece convertire al cristianesimo cogli altri versi (Ecl. IV, 5-8):

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
Iam redit et virgo, redeunt saturnia regna,
iam nova progenies caelo demittitur alto.

versi che Dante traduce (Purg. XXII, 70-73):

. . . . Secol si rinnova;
Torna giustizia e primo tempo umano,
E progenie discende, dal ciel, nova.

***

IV Non è più dunque il caso di ricordare Polinestore, come nel canto XX: le parole virgiliane, indipendentemente dal loro contesto, hanno qui un senso nuovo; perchè sarebbe assurdo ammettere che la prodigalità cessi per l' invettiva contro l'avarizia.

Nè di questa libertà dobbiamo fare eccessive meraviglie, quando si considerino e raffrontino altri elementi di fatto.

Grammaticalmente e letteralmente la trasformazione è chiara: il *quid* è spiegato avverbio « *perchè* o *a che* » ed è pron. oggetto; il *cogis* vale « *raffreni, reggi* », mentre in Virgilio « *spingi a* ». E la trasformazione è avvenuta, solo perchè la *sacra fames*, come proveremo, va intesa per *santa*: infatti sulla parola *sacra* è il nodo della questione e la precipua diversità fra Virgilio e Dante.

Nel passo di Virgilio *sacra* vuol dire *maledetta, esecrata*, quasi *sacra Iovi stygio, infernae Iunoni* (1); il quale senso non è raro nei poeti latini. Virgilio usa anche *sacras taedas, sacrae portae*; Orazio *sacer nepotibus cruor*; Stazio *sacrum aurum* etc. Dante al contrario mantiene a *sacra* il senso ovvio e naturale di *santa*, perchè ciò gli è indispensabile al carattere particolare del discorso sulla prodigalità: Stazio si pentì di questo vizio, avendo inteso la *sacra fames*, come una forza diretta a infrenare l'appetito. Cosicchè la sentenza virgiliana contro l'avarizia, per il merito d'avere raddrizzato la cura di Stazio, viene allargata anche contro il soverchio dell'avarizia, e *sacra fames* non può significare più nè avarizia nè prodigalità, ma un principio regolatore della volontà, rispetto ai beni caduchi.

Oltre a ciò, nessuno degli scrittori classici italiani usa mai la parola *sacra* in senso di *esecranda*, come apparisce dalla Crusca (Fir. Manni, 1735) e dal Manuzzi (Fir. Passigli, 1840), i quali riportano solo il passo controverso di Dante; l'Alberti inoltre

(1) Vedi la ragione storica nel commento di Servio.

(Lucca, Marescandoli, 1803) e il Gherardini (Mil. Molina, 1857) riferiscono anche un passo del Chiabrera (Guer. Got. 9. 39), ove sono nominati *sacri arnesi* = *esecrandi.* E Dante nella Commedia adopera più che undici volte la parola *sacra* sempre in senso comune (1), eccetto un passo (Purg. XX, 60) che alcuni commentatori (quelli appunto della fame esecranda) traggono a questo significato, intendendo *le ossa sacrate* dei re di Francia come *esecrate.* Ma una tale interpretazione non è probabile nè necessaria, solo che si pensi che i re erano allora unti o consacrati. Onde, se Dante avesse inteso nella *sacra fame* una fame *esecrabile,* avrebbe trovato ben altre espressioni, per determinare il suo concetto, anzichè servirsi d'una parola tanto lontana dal senso ordinario e cristiano: così egli ha detto, *mal fiume, terra prava, maledetta e sventurata fossa, torto amore* etc.

Lo stesso vocabolo *fame* poi non indica di per sè un desiderio smodato, odioso, ma un semplice desiderio, una brama, che diventa buona o cattiva dall'aggettivo, che l'accompagna, come si rileva da molti luoghi, e massimamente da questi:

1. - Che l'una parte e l'altra avranno fame = gran desiderio. (Inf. XV, 71).

2. - Quel dolce pome...
Oggi porrà in pace le tue fami = desideri. (Purg. XXVII, 117).

3. - .... il gran digiuno (Par. XIX, 26).
Che lungamente m'ha tenuto in fame = desiderio. (Par. XIX, 26).

---

(1) Vedi Inf. XXVII, 91; Purg. IX, 130-134; XIX, 38; XX, 60; XXX, 1; Par. VI, 7; XII, 62; XV, 64; XXV, 1; etc.

Ora dal senso naturale di *sacra* è derivato quello del verbo *cogis* = *reggi*, che nelle opere di Dante ha quasi un solo significato, anche rispetto ai suoi sinonimi *condurre*, *correggere*, *dirigere*, *guidare*, *cavalcare* e qualche altro. Sono quindici e più i luoghi (1) ove il poeta si serve di quel verbo e sempre al medesimo modo, se non si debba eccettuare quello dell'Inferno XXIV, 30:

Ma tenta pria s'è tal ch'ella ti reggia = sostenga.

Non è dunque indizio senza valore che in tutti i luoghi le due parole *sacra* e *reggi* siano in senso proprio ed è appunto probabile che l'abbiano anche nel caso nostro. É un argomento specioso che Dante non potesse non capire Virgilio, come scrive lo Scartazzini; Dante non ha voluto pensatamente capirlo, e anzi che tradurre, ha imitato ed allargato la sentenza virgiliana, per trarne un'altra più rispondente al suo scopo. Si tratta insomma di materia presa a prestito da Virgilio, ma con spirito nuovo.

***

V. Del resto non è in Dante il primo esempio di libere e sbagliate interpretazioni. Si notino fra le altre le seguenti: nel Conv. II, 6, riportando i versi di Virgilio (En. I, 664-65), Dante li traduce male in due punti; nell'Inf. XVIII, 135, parlando di Taide, le fa dire: « Ho io grazie Grandi appo te? anzi meravigliose ». Invece Terenzio (Eun. III, 1) scrive: « *Ecquid nos amas de fiducia istac? plurimum, merito tuo* »; parole, che sono di Gnatone, non di Taide; nell'Inf. I, 06 dice:

Di quell'umile Italia fia salute,

(1) Vedi Inf. I, 127; V, 60; XIX, 87; Purg. I, 91; VI, 95; VII, 98; Par. XVI, 100 etc.

alludendo all' *Humilem Italiam* di Virgilio (En. III, 522); ma allarga il senso dell' aggettivo, e vi appone un concetto morale e politico, che non è nell'originale; nel Purg. VI, 30 vuol trarre, con sottile ragionamento, a sentenza cristiana il passo virgiliano (En. VI, 376) « *Desine fata deum flecti sperare precando* », che di per sè significa: « *Le preghiere non possono mutare i decreti di Dio,* » e Dante l'ammette, ma distingue da teologo; nel Purg. XXXIII, 49, traducendo da Ovidio (Met. VII, 759) il verso « *Carmina Laiades non intellecta priorum Solverat* » dice, per la lezione errata del suo codice:

Ma tosto fien li fatti le Naiade,
Che solveranno questo enimma forte,

e fa supporre, che le Naiadi, ninfe delle fonti, avessero sciolto il famoso enigma della sfinge, mentre fu sciolto dal figlio di Laio, Edipo.

Così la famosa similitudine dell' Eneide VI, 309 « *Quam multa in silvis autumni frigore primo Lapsa cadunt folia* », Dante l' accoglie (Inf. III, 112-117), ma in primo lungo gli piace di farla servire a rappresentare le anime, mentre cascano nella barca di Caronte; inoltre non uso a cercare due similitudini per una sola idea, adopera le due di Virgilio per idee diverse: il cadere delle foglie pel gettarsi delle anime nella barca, il passare degli uccelli per il correre delle anime al cenno di Caronte, come uccelli allo zimbello (1).

E in generale molte similitudini, relative al cielo, agli astri, ai venti, alle selve etc., prese dagli antichi hanno cambiato d' aspetto; Dante vi ha in-

---

(1) Zingarelli " *Dante* " p. 683 ed. Vallardi.

fuso l'alito suo. E così è appunto nel nostro caso, perchè egli, pur comprendendo Virgilio, ha voluto dargli altro senso da quello letterale, conforme alla tendenza del tempo, per la quale molti esempi dei classici si applicavano alla dimostrazione di comuni verità e i testi antichi si traevano spesso ad un senso più o meno accomodato per una teoria etico-cristiana.

Resta dunque provato, almeno indirettamente, che Dante, colla sentenza presa da Virgilio, ha espresso un principio virtuoso, il cui ufficio sia di regolare le umane voglie.

VI. Ma noi forse possiamo anche riuscire a determinare in generale e in particolare che virtù sia la *sacra fame,* studiando nel suo complesso il sistema filosofico, seguito da lui.

In primo luogo la parola « *appetito* » nella sentenza dantesca ha un senso preciso ed equivale a *virtù appetitiva* (Conv. IV, 12), *talento* (Inf. V, 39), *mala cupidigia* (Par. V, 79), *malo amore* (Purg. X, 2), *desire, moto spiritale* (Purg. XVIII, 31), *movimenti umani* (Par. XXXIII, 37). Il suo concetto è in intima connessione con quello dell'*essere,* dell'*amore* (Purg. XVII, 91), dell'*ordine,* dell'*istinto* (Par. I, 109-130), ed atto suo è cercare e raggiungere un bene, dopo l'atto della virtù apprensiva (Purg. XVII, 127; XVIII, 19-24).

L'appetito si distingue in naturale e d'animo (Purg. XVII, 93); il primo è inclinazione ad un fine ed è sempre senza errore, il secondo può errare nei beni creati e si divide in concupiscibile e in irascibile; poichè esso (Conv. IV, 26) « *mai altro non fa che cacciare e fuggire; e qualunque ora esso caccia*

quello è da cacciare e quanto si conviene, e fugge quello che è da fuggire e quanto si conviene » allora è perfetto.

Ma a ciò occorre freno e sprone, cioè temperanza e fortezza, e deve ubbidire alla ragione e da questa esser regolato; altrimenti, gli uomini diventano bestie (Mon. III, 15; Inf. V, 39-56). L'appetito cerca i beni transitori, le ricchezze, i godimenti della vita (Purg. XIX-XXIII; XXVII, 116).

Da questi e da altri passi consegue che l' appetito non può essere diretto da un vizio (come sarebbe la *sacra* fame, se dovesse intendersi *esecranda*) ma solo da una virtù morale.

VII. Ora ogni virtù, dice Dante, seguendo Aristotele e S. Tommaso (Conv. IV, 17), « ha due nemici collaterali, cioè vizi, uno in troppo e un altro in poco, e la virtù è il mezzo intra quelli e nascono tutte da un principio, cioè dall' abito della nostra buona elezione; onde si può affermare che tutte sono un abito elettivo, consistente nel mezzo » (1). In tal caso la *sacra fame* sarebbe la nobile virtù, che ha potestà di ritenere l' appetito dell' animo dentro a sua meta. Infatti esso per *diversi calli* se ne va, mentre *uno solo calle* è quello che noi mena *alla nostra pace* (Conv. IV, 22); e però se l' amore, l' appetito misura se stesso nei beni secondi, « esser non

---

(1) Si notino a questo proposito i versi della Canz. (p. II, 3: « Dico che ogni virtù principalmente Viene da una radice, Virtute intendo, che fa l' uom felice In sua operazione. Quest' è (secondo che l' Etica dice) Un abito eligente, Lo qual dimora in mezzo solamente. »

può cagion di mal diletto » (Purg. XVII, 99); il che avviene, quando esso è *cavalcato* dalla ragione. Diversamente, per tre modi noi possiamo errare nella ricerca della felicità: « O per malo obbietto, O per troppo o per poco di vigore » (ivi 95).

Inoltre quando noi operiamo, siamo sempre guidati dal giudizio o dalla ragione, che sta di mezzo fra l' apprensione e l' appetito: ora se il giudizio muova *interamente* l' appetito e non *sia da esso prevenuto in modo alcuno, è libero; se invece il giudizio sia mosso dall' appetito, che in qualunque modo lo prevenga,* non può esser libero, perchè non da sè, ma da altri è tratto prigioniero (Mon. I, 14); ed allora *si perde l' operare* secondo le virtù morali, che è il fine della vita terrena (Mon. III, 15; Purg. XIX, 122).

Tale giudizio è chiamato nella Commedia anche *libero arbitrio, virtù che consiglia e che deve tenere la soglia dell'assenso* (Purg. XVIII, 61-74). Quando finalmente la creatura non sia più torta da falso piacere, allora non avendo più bisogno di guida o di *rettore,* per la *sua soperchievole operazione nel diletto* (Conv. III, 3), deve prendere per guida il *suo arbitrio,* divenuto *libero dritto e sano* e « fallo fora non fare a suo senno » (Purg. XXVII, 140-41).

Ma duplice è l'oggetto dell'operare con virtù, come duplice è il bene che si *desira;* uno è la *buona essenzia frutto e radice d'ogni bene,* l'altro è il bene che non rende l'uomo pienamente beato (Purg. XVII, 133-35). E siccome il bene che si trova fuori di Dio, non è che *un raggio del suo lume* (Par. XXVI, 32); perciò *ogni cosa per sè è da amare e nulla da odiare, se non per soppravvenimento di malizia e questo è non le cose, ma le malizie delle cose*

odiare (Conv. IV, 1). Tre sono per Dante le specie dei beni terreni, cioè le ricchezze, gli onori e i piaceri sensibili, i quali, se amati ordinatamente o *con misura*, non possono essere causa di *mal diletto*. Quanto alle ricchezze, sebbene tanto biasimate da Dante nelle sue opere, che siano buone e desiderabili, resulta dal Convivio (IV, 13) in cui si dice che il denaro è buono, quando si spende in opere benefiche, e dalla Commedia (Purg. VIII, 129) dove si lodano i Malaspina per il *pregio della borsa*.

Rispetto agli onori, abbiamo nel Convivio (IV, 17) come sesta virtù la brama d'onore (amatoria dell'onore), *che è moderatrice e ordina noi agli onori di questo mondo;* virtù, la quale se da una parte fomenta la vanagloria, la superbia, l'ambizione e altri vizi, che vengono espiati nel Purg. (XI, 85-118), dall'altra è premiata nei *buoni spirti*, che *sono stati attivi*, « perchè onore e fama gli succeda ». (Par. VI, 114).

Da ultimo i piaceri sensibili sono anch'essi onesti, quando obbediscono alla ragione: così Enea dovette infrenarsi, quando abbandonò Didone, per seguire la sua via (Conv. IV, 27); così si dicono

> . . . . . . beati quei che alluma
> Tanto di grazia, che l'amor del gusto
> Nel petto lor troppo desir non fuma,
> Esuriendo sempre quanto è giusto
> (Purg. XXIV, 151);

come sono beati i « pacifici, che son senz'ira mala » (Purg. XVII, 69) perchè mossi da quello zelo diritto

> « Che misuratamente in cuore avvampa »
> (Purg. VIII, 82-84).

Al contrario quei che la ragione sommettono al talento (Inf. V, 39) o che seguono *come bestie* l'ap-

petito (Purg. XXVI, 84) e tutti quelli che corrono al bene *con ordine corrotto* (Purg. XVII, 126), sono condannati al tormento eterno o temporaneo. È chiaro pertanto che ricchezze, onori e piaceri sono regolati sostanzialmente da un solo principio morale, che si chiama *giudizio* (Mon. I, 14), *ragione* (Conv. IV, 25), *giustizia* (Conv. IV, 17), *consiglio, libero arbitrio* (Purg. XVIII, 63-84), o *drittura* (Par. XX, 121); espressioni tutte fra loro equipollenti.

VIII. Dal suddetto principio o virtù generale scaturiscono poi le virtù particolari, enumerate nel Conv. (IV, 267-356 ed. Barbèra), cosicchè la *sacra fame*, che regge l'appetito, non è altro che una della virtù, per cui l'animo si spoglia delle cattive inclinazioni, assoggettandosi alla legge morale; la quale virtù si può chiamare indifferentemente sapienza, moderazione, giustizia, temperanza ed ha per vizio opposto la cupidigia.

Come infatti la sacra fame toglie l'avarizia e tutti i suoi effetti; così apportatrice d'ogni male è la cupidigia, la quale è cieca, e *more Sirenum nescio qua dulcedine vigiliam rationis mortificat* (Ep. V, 4). Essa spegne la carità, la giustizia (Par. XV, 3), in nessun tempo si compie nè si sazia (Conv. IV, 12) e guasta la fede e l'innocenza coi suoi cattivi esempi (Purg. XVI, 100; Par. XXVII, 128), mentre rimossa lei, niente più alla giustizia si oppone (Mon. I, 13).

Tale cupidigia è anche raffigurata (Purg. XIX) sotto il simbolo *della femmina balba* ed esprime la bramosia dei beni fallaci, cioè l'avarizia, la gola e la lussuria. Chi si oppone alla dolce Sirena? Una

donna *santa e presta* (1), la *giustizia*, che è *quaedam rectitudo hinc inde obliquum abiiciens*. Per lei sono chiamati beati quelli che la desiderano (Purg. XXII, 4); senza di lei si volgono i passi per *via non vera, seguendo false immagini di bene* (Purg. XXX, 130); quindi l'idea di giustizia è inclusa anche nella *sacra fame*.

Di un altro simbolo dantesco conviene far cenno, il quale è congiunto, a mio parere, colla *sacra fame*, cioè del simbolo delle quattro Stelle, che illuminano la faccia di Catone (Purg. I, 37) e circondano Dante pentito dei suoi traviamenti (Purg. XXXI, 103). Esse rappresentano, per tutti gl' interpreti, le quattro virtù cardinali e non mi sembra fortuito incontrarle al principio e alla fine del Purgatorio; perchè Catone, rischiarato dalle quattro stelle è il simbolo della virtù naturale perfetta, e Dante, posto dalle quattro donne dinanzi agli *smeraldi* degli occhi di Beatrice (ivi 116), rappresenta l'uomo, che per ammaestramenti filosofici acquista la beatitudine terrena, col purgare e perfezionare in sè le virtù cardinali, di cui l'ultima è opposta all'avarizia, alla gola e alla lussuria insieme, e dà principio appunto al canto XIX, ultima divisione del Purgatorio (2).

IX. Qual'è cotesta virtù? È la temperanza, a cui spetta dirigere l'appetito dei beni vani, non la temperanza, in quanto è *regola e freno della nostra golosità e della nostra soperchievole astinenza* (Conv. IV, 17),

(1) Tratterò di questo simbolo in un'altra memoria; ora basti l' accenno.

(2) Anche il simbolo delle quattro stelle merita più ampia trattazione.

(che è in questo senso particolare una delle undici virtù morali e non ha che vedere colla *sacra fame* dell'oro), ma la temperanza, in quanto essendo freno degli umani desideri, concorre alla felicità terrena (Mon. III, 16) ed equivale al retto amore dei beni finiti: in questo senso generale soltanto può accordarsi colla *sacra fame*. Essa infatti è la *misura* per restare nel giusto mezzo, fra il troppo e il poco appetire le *cose presenti*, e commette eccesso chi l'abbandona (Purg. XXXI, 34); eccesso o dismisura, che Dante sostanzialmente esprime col nome di *avarizia*, intesa come smodato desiderio di ciascun bene (Purg. XIX), o di *cupidità* (Par. XV, 3; XXX, 139), o di *antica lupa* (Purg. XX, 10), o di *antica strega* (Purg. XIX, 58), o di *fuia* (Purg. XXXIII, 45).

Tale concetto della temperanza e del suo contrario è pienamente conforme alla dottrina di S. Tommaso, dal quale ricaviamo che come la temperanza *retrahit ab his, quae contra rationem appetitum alliciunt* (Sum. T. II. II,141, 2); così la cupidità è un appetito disordinato di qualsiasi bene temporale, significando *quandam inclinationem naturae corruptae ad bona corruptibilia inordinate appetenda* (ivi I. II, 84, 1). Da tutto quanto abbiamo detto si rileva che la *sacra fame*, presa come un principio morale, che regga e misuri gli appetiti, si confonde colla temperanza, in quanto pone freno alle umane operazioni e passioni (l. c.), e colla giustizia, in quanto è regola per evitare gli eccessi.

Una sola difficoltà parmi che resti all'interpretazione larga della sentenza dantesca; ed è la parola « *oro* », che propriamente vuol dire « *denaro, ricchezza* » e quindi non darebbe che un senso unico e particolare al passo controverso. Ma la parola

suddetta ha in Dante due significati, proprio e figurato, ossia speciale e generale e in questo ultimo caso esprime i *beni del mondo, che sono commessi alla fortuna* (Inf. VII,62), i *beni vani* (ivi 79), *i beni* (Inf. XI, 41), come apparisce soprattutto da questo luogo del Paradiso XXIII, 133:

Quivi si vive e gode del tesoro,
Che s' acquistò piangendo nell' esilio
Di Babilonia, ove si lasciò *l'oro* = tutti i beni.

***

X. Ma non può negarsi che la sentenza esprima un concetto determinato, a causa appunto del vocabolo " oro. „ Qual' è dunque la virtù speciale, che ha voluto Dante indicarci colla *sacra fame*?

È da ricordare che Stazio si confessa reo di prodigalità (la quale è opposta all'avarizia, perchè nasce da un eccesso di liberalità), non avendo fatto *nullo spendio con misura* o *spese temperate* (Inf. VII, 42; XXIX, 126). Da questo vizio ammette d'essersi corretto, dopo avere inteso il passo virgiliano contro l' avarizia nel senso che troppo le mani potevano *aprire le ali* a spendere; vale a dire, si convertì, quando conobbe che bisognava, non solo non ritenere le ricchezze nè profonderle inordinatamente, ma usarle bene e con moderazione per sè o per gli altri.

Ora due sono le virtù, che regolano o sublimano l'uso delle ricchezze, *la liberalità o larghezza*, e *la magnificenza*; e il concetto dell'una e dell'altra è completamente conforme in S. Tommaso e in Dante. Il primo scrive: *Circa appetitum pecuniarum sunt duae virtutes; una quidem circa mediocres vel moderatas, scilicet liberalitas; alia autem circa pecunias magnas, scilicet magnificentia* (Sum. T. II. II, 129, 2):

liberalitas respicit communiter usum pecuniae et magnificentia respicit magnum in pecuniae usu (ivi, 134, 3). Da ciò segue che ogni uomo *magnifico* sia liberale, e un povero, mancando di beni di fortuna, non possa esercitare la magnificenza, se non come *elezione interna di virtù*; invece *liberale* sarà colui che, ricco o povero, usi del danaro con affetto ordinato, senza che per questo diventi magnifico.

Vizi opposti alla liberalità sono la prodigalità e l' avarizia, ma in modo diverso (ivi 118-119): la liberalità è una grande virtù sociale, sia perchè fa l' animo libero dall' amore delle ricchezze, sia perchè effonde gli averi in altrui. Onde gli uomini liberali sono molto amati, essendo molto utili al prossimo nei beni esterni e per la stessa ragione divengono chiari. Ma il liberale non deve così spendere il suo, che non abbia di che sostentare se stesso, o di che esercitare le opere virtuose, che menano alla felicità (ivi, 117, 1. 2. 6).

Al contrario la magnificenza, come virtù speciale contiene una speciale ragione di bontà in qualche opera grande fattibile, e perciò sua materia sono le grandi spese, i doni per onorare qualcuno o per compiere qualche cosa, che sia d' onore alla patria, ed è anche parte di fortezza (ivi, 134, 1. 2. 3. 4).

Ecco perchè Dante rammenta solo la magnificenza di Cristo (Par. VII, 113), di Maria Vergine (ivi XXXIII, 20), di Beatrice (ivi, XXXI, 88), di Cangrande (ivi, XVII, 85), accanto alla liberalità dei Malaspina (Purg. VIII, 121), di Carlo I d' Angiò (Par. VIII, 82), di S. Nicolao di Mira (Purg. XX, 32). Per lui la liberalità è la terza virtù morale, la quale è *moderatrice* del nostro dare e del nostro ricevere le cose temporali; essa fa gli uomini *splendienti e*

amati, rende buone le ricchezze, che un uomo di diritto appetito e di vera conoscenza mai non ama, e non amandole, non vi si unisce, ma *quelle sempre di lungi da sè esser vuole, se non in quanto ad alcun necessario servizio sono ordinate* (Conv. IV, 13).

La liberalità dunque è la *sacra fame dell' oro*, la quale fa sì che si tengano le ricchezze in quel conto che meritano, per non cadere o nell' avarizia o nella prodigalità; perchè, come dice il Filosofo (Eth. 4. 1), *videtur esse medietas quaedam circa pecunias*; e dispone ad usarle non solo, con ragione, ma anche a prepararle e conservarle ad uso conveniente (Sum. t. II. II. 117, 3). E questo appunto intese Stazio nell' *auri sacra fames* di Virgilio.

XI. La conclusione, a cui siamo giunti, non è nuova: gli antichi commentatori la intravvidero e l'annunziarono, i moderni se ne sono scostati, per far di Dante un fedele traduttore, quasichè egli non sapesse quando voleva, interpretare a dovere il suo Virgilio; ma i più recenti sono tornati alla prima maniera e con verace fondamento, per ragioni letterarie, storiche e filosofiche. Con tale interpretazione si risparmiano i rimproveri del Cesari al Venturi, del Campo al Torelli e l' errore dello Scartazzini, che non volendo far passare Dante per ignorante, lo intende a rovescio.

Essa poi nasce dal fatto che Dante avendo ammesso in Stazio un' aria di cristianesimo, non poteva ragionevolmente dedurne la conversione, senza farlo prima ravvedere delle sue colpe e soprattutto della prodigalità, a lui attribuita per le ricchezze ammassate coi versi in lode di Domiziano,

e che doveva aver profuso; il quale ravvedimento un pagano e un poeta poteva solo iniziare, per coerenza, da qualche esempio o insegnamento morale d' uno scrittore classico. Onde fu logicamente necessario accomodare il detto virgiliano ad altra sentenza.

La trasformazione pare al Torraca un poco fuor di misura, rispetto alla frase usata; ma se ricordiamo la fame *cupa, rabbiosa,* contrapposta alla *sacra,* l' *amoroso drudo della fede,* S. Domenico, (Par. XII,55) e il *feroce drudo,* il gigante (Purg. XXVII,115), ed altre simili forme, concluderemo che Dante all' eleganza e alla delicatezza delle espressioni preferiva spesso la forza, la precisione e la verità dei concetti.